

真宗学の近代化

— 稲葉秀賢先生の学風 —

幡 谷 明

年賀気分もまだ醒めやらぬ今年（昭和六十年）の一月六日、稲葉秀賢先生は、突如、人生終焉の幕を寂かに降ろして、安養の浄土に還帰せられた。年頭に頂いた賀状には、印刷された祝詞の傍に、例の流れるような筆跡でもって、「老生八十四歳の春、法爾自然の念仏のなかに息をつかせて頂いております」と認められてあった。そのようなことは近年全くなかったことである。その後、御家族から、例年のように年末の自坊の報恩講も無事お勤めされた後、心臓発作のため急遽暮れの二十八日に入院、養生せられている旨、御連絡を頂いたが、先生の御逝去の御通知を受けたのはそれから間もないことであった。諸行無常の教言を、身に泌みて思い知らされたことであつた。院号は持名院と諡られたが、生前、先生が常々説かれていた念持名号の語に依られたものであろう。

先生の御生涯は、真宗学の近代化に捧げ尽された御一生であり、その優れて輝かしい学問的業績は、九十部に及ぶ論文、三十部を数える著書として遺された。その膨大な業績を精読して、その学徳を讃仰することは、浅学非才にして不肖の弟子であつた私ごとき者の、到底なし得るところではない。先生の喜寿記念の出版である『真宗教学の諸問題』の巻頭に掲載せられた業績の一覧表により、主たるものゝ中のごく一部を読み返し、改めて御教授を賜わつたことの一端を記して、その学恩を偲ばせて頂くことにしたい。それは、余りにもかりそめなるさゝやかな領解に他なら

ないことを、始めにお断りしておかなければならないであろう。

一

およそ、人の子に付けられる名前には、親の願いのすべてがこめられてあり、生涯かけてその願いを解き明かし具現してゆくのは、親の慈愛に応える子たるものゝ義務といふべきものであろう。先生は、真宗学の近代化という畢生の御仕事の上で、秀賢の名を見事に円成してゆかれたが、そこには八十歳という御高齢でありながら、なお法務の一切を引受けて、寺を護持してゆかれた御尊父の御念力があつたことを思わずにおれない。そして御尊父と先生の御生涯をその根底から支えた住持力こそは、阿弥陀の本願住持力であり、念持名号に他ならなかつたのであろう。

知性と信仰、解学と行学といふことは、宗教に対して、主体的実践的に、そして且つ、思想的学問的に関わるものが、いわば宿命的に背負わねばならない課題である。真宗教学という本質的意義をもって成立する真宗学に、近代的知识をもって関わる時、その問題は不可避の事柄としてある。殊に優れて近代的知性の持主であつた先生の場合、その課題を背負われることは、宿命的であつたとしかいいようのないものを感じる。

年譜によれば、先生は学生時代、当時流行していた新カント学派の哲学に深い関心を寄せて、倫理学を専攻せられていたが、『大谷学報』彙報によると、当時の谷大の哲学科には、鈴木大拙・鈴木弘・木村素衛・朝永三十郎・木場了本等の錚錚たる諸先生の名が連つている。そして、倫理学の指導教授は立花勝先生であり、ゼミでのテキストは、カントの *Grundlegung zur metaphysisik der Sitten* であつたことが知られる。スピノザの研究者であつた立花先生は、当時、文字通りの新進気鋭の学者であり、年齢的には稲葉先生と殆んど開きはなかつたであろう。大正十五年の先生の卒業論文の題目は「規範意識の研究」であり、それがいかに優れたものであつたかは、『仏教研究』（七ノ四）に「カントの図式性に就いて」と題して掲載されていることによつて知られる。本論文は、主として、クルティウス

の *Das Schematismuskapital in der Kritik der reinen Vernunft* によって、カントの本文の厳密な解説に基づいて、理路整然とその問題の内容を説明せられたものである。先生は、その年、研究科入学と同時に副手に任命せられており、昭和四年には「カント哲学に於ける先験的自由に就いて」という論文を『大谷学報』（九ノ四）に発表せられ、更に引続いて『現代仏教』に「宗教と道徳との関係——仏教に現われた道徳的内容の一考察——」と題する論文を発表されている。先生の哲学に関する厳密な研究論文は先の二編であるが、倫理と宗教の問題という、ある意味で生涯一貫して変ることのなかった課題が、すでに学問の出発点にあって用意されていたことが知られる。後にも述べるように、教学の中心であり根本である信仰を、教法の社会的歴史的实践形態である教団を通して、世俗・実生活に媒介するところに、必然的に要請せられるのが倫理の問題であるというのが、先生の持論であった。先生は、時代の思想的状況の推移に対しても、極めて鋭敏であり、哲学関係では、殊に歴史的现实との思想的実践的な関わりを、絶対弁証法という独自の立場から追求せられた田辺哲学に深く共鳴せられ、その影響を受けられるところが多分にあったと思われる。田辺哲学は、数理哲学・歴史哲学・宗教哲学・芸術論等、極めて多岐にわたる膨大な思想体系として構築せられたことは、それらの一つの縮図でもあり結晶体でもある『哲学入門』一部を垣間見るだけでも、充分知り得るところである。殊に、激動する歴史的社会的状況との厳しい対決を通して、ヘーゲルの理性主義、マルクスの唯物弁証法、キェルケゴールの逆説弁証法等を鋭く批判することによって確立せられた、絶対無の媒介による絶対弁証法という独自の立場は、理性の七花八裂の絶対分裂の状況を、懺悔道という極限状況にまで突きつめ、それを実践的に超越する道を開示するものとして注目せられた。そこには、歴史的现实との思想的対決以上に、己れ自身との対決において微塵の妥協も許されなかった厳しい良心が、最後の最後まで確保され堅持されていたことを想起せずにはおられない。倫理学を学問の出発点とされた先生は、田辺哲学に深く共鳴し、絶えず関心を寄せられていたことは、学生時代よく見聞したところである。

『親鸞の倫理』（昭和二十七年刊）は、私自身も教室で聴講した大学での講義を骨子とされたものであり、絶対的断絶をもつ倫理と宗教の関係について、「倫理実践は向上的には宗教に媒介せられ、それ故にまた宗教的信仰が向下的には倫理を媒介する」ことを、『無量寿経』の唯除の文と悲化段、及び『浄土論』の五念門等について説明せられたものである。それを熟読すれば、そこに田辺哲学への深い傾倒があったことを察知できるが、先生の真宗学における倫理実践的関心については、後でまた触れることになるであろう。

二

先生は、研究科終了の年、宗学院に入られ、昭和十年専門部教授に就任されるまでの六年間、生涯の恩師と尊崇せられた住田智見先生の下で、一意宗学の研鑽に精魂を傾けて専念せられた。この時期が、先生の生涯において、もっとも充実した輝かしい時代であったことは、常に深い感懐をこめて語られたことである。先生にとってのまさしく有縁の師であった住田先生は、成徳院の院号が象徴するように、謹厳実直そのものゝ徳者であったことは、先生を知れる方々が異口同音に語られるところである。そこに、両先生における師弟としての値遇が、深厚の因縁の然らしめるものであったことを思わずにおれないものがある。近代における伝統的宗学の大成者としての住田先生の学風の特徴は、何よりも祖意を誤りなくおおうとする点に忠実であることと、学問的には出来るだけ奇をてらうことを避け、あくまでも中立厳正であることを旨とせられたこととの上にもみられる。住田門下の逸材といわれた稲葉先生の学風が、それを継承せられるものであったことは、言を俟たないところである。宗教的実存における真宗の主體的自証が根本課題とされ、それがすべてに優先する今日の学問的状况からすれば、このような学問はもはや現代的意義をもちえない、いわば時代遅れの学問として、訓誥学の名のもとに一蹴されてしまいがちである。しかし、宗祖の著作の一字一句にこめられた深い意味、あるいはその教学における綿密な理論体系を解明するために、いかに先学が蘊蓄を

傾けて攻究してこられたか、またその基礎的な作業がいかに綿密なものであったかを思えば、そこには実に驚くべきものがあり、決して軽視あるいは無視されていゝ筈のものではない。問題はその大いなる遺産を、われわれがいかに謙虚に受容れ、それを思想教学の展開の上にかに活用し、活性化し得るかという点にある。稲葉先生の学問的課題は、まさにそこに置かれていたものであり、伝統的宗学をいかにして真宗学として近代化するか、それが先生の背負われた学的使命であったといつて誤りでなからうと思う。

業績目録によると、宗学院時代における先生の学問は、曇鸞教学の研究から始まり、金沢文庫の調査による善導教学の研究、更に隆寛の研究等、親鸞教学の骨子・綱格の研究に専念せられたことが知られる。それは先生の学問的基礎を構築する上で、もっとも恵まれた時代であった。それを土台として、以後次々と数多くの論文・著作がものさされていくことになるが、三十部の著書の中で、白眉と見るべきものは、『蓮如上人の教学』、『教行信証の諸問題』、『浄土文類聚鈔の研究』、『真宗概論』であろう。就中、『蓮如上人の教学』は、壮年期の先生が、精魂を傾け、そのもてる思想・学問のすべてを駆使して著わされたものとして、先生にとって、もっとも輝かしい学問的研究成果であり、本書以後学界において蓮如教学の研究は殆んど皆無である状況からいっても、注目すべきものと思考する。

三

本書は、昭和二十四年四月に厳修せられた、真宗中興の祖、蓮如上人四百五十回忌法要の記念として出版せられたものである。本書の序言によると、昭和十九年、戦争の激化に伴い、学生は出陣または勤労働員に駆り出され、学生教育という大学の機能が停止させられた時、研究体制のみは堅持するという目的をもって大学内に設置された大谷教学研究所において、大谷瑩誠所長から委嘱せられた研究課題に対する、研究成果報告を纏められたものである。私が伝え聞いた記憶に誤りがなければ、蓮如上人の歴史的研究が併行して企画された筈であるが、その部門は成果が発表

されないままに終って、本書が唯一の研究成果として公開されたものであったと思う。尚、研究所の教学叢書として、鈴木大拙先生の『日本的靈性的自覚』、金子大栄先生の『仏道史観』が刊行されたこと、真理への道は一か多かをめぐって鈴木先生と曾我先生の間に激論がかわされたこと、鈴木先生が当時すでに敗戦を予告されていたこと等、当時見聞したことを改めて想起することである。そのような時代状況の下で、蓮如教学の研究が提唱せられた経緯については、詳しく存知しないが、法要に向けての準備ということとともに「親鸞の信仰を世俗に媒介する新鮮な生きた教学の出現が要請せられていた」という事情が、そこにはあったようである。曾我量深先生が、不朽の名著『歎異抄聴記』を、安居の本講として講義せられたのは、昭和十七年であるが、先生はそこで、蓮如による真宗再興について、それが『歎異抄』に表わされた歎異の精神に基づくものであり、それは偏えに二種深信として表明される信心の純潔性の開頭によることを、激しい情熱をもって教示せられている。そこには、四百五十年の歴史の隔りを超えて、蓮如の背負った課題を、改めて再確認し、真宗再興の使命を背負って立ち上ることを迫る、教団、更には国家・社会全体の危機的情況があったことを思う。稲葉先生の本書も、「蓮如ほど、時代の苦悶と課題を自分のものとして、親鸞的体験に媒介し、信仰を世俗に媒介するものとしての教学の本質を明らかにせられた方はない」という視点に立脚して、そのことを追体験する志願のもとに、教学（救済論）と教団（生活論）の両面にわたり、克明にその内実を追求し、明晰な論理と流麗な筆致でもって説明されたものである。以下、本書の内容に従って、その要旨のあらましを辿りながら、先生の学風の一端を窺い、学恩を偲ぶ縁としたい。

(一)

本書は、第一篇総論、第二篇救済論、第三篇生活論の三部によって構成せられている。第一篇総論では、蓮如教学の性格(第一章)と蓮如の人生観(第二章)について論述されているが、蓮如の『御文』は、時代相応の教学を旨指したものととして、室町時代の精神を離れてみるべきでなく、そこに時代を超えて妥当する宗教的眞実を開顕せられた親鸞

の教学と異った独自性を認証すべきことが指摘せられている。蓮如の報恩称名も、法然の称名念仏、親鸞の信心正因の伝統に基づいて、念仏往生の具体相を明らかにされたものであり、獲信の歎びにおける知恩報徳の至情が自づから「いさみの念仏」となって発露することを力説されたものであって、教条主義的に捉えられてよいものでは決してない。本書においては、そのことが第二篇以下において詳細に論述されている。

第二篇救済論は、蓮如の名号観(第一章)、蓮如の信心論(第二章)、他力信仰の自覚(第三章)について展開されている。蓮如の根本的立場は、親鸞の願成就文を立脚点とする真実信心の開顯を傳承し、民衆の生きる力として徹底するところにあるが、先生はそれについて、信心正因・称名報恩の教権的基礎を確立した覚如の教学の影響によるとともに、当時における口称念仏の絶対化に対する厳正な批判に基づくものであるという二点を指摘せられている。そこから、「願成就文の註釈書と決めて決して過言ではない」『御文』の課題は、善導の六字釈による名号の意義の開顯と、それによって開示される信心の内面的構造の解明という、行信論に集約されることとなる。蓮如の名号論の基本的立場は、「直接的には、行巻に明かされた宗祖の解釈に基づくが、蓮如は常に親鸞の体験をあらわすのに、法然の表現形式を用いられた」ところに、その特色がある。そこでは親鸞の関東における伝道教化も、『歎異抄』第二条に窺われるように、主として、一筋に念仏往生の道を説き示された法然の師教の伝達にあったといわれていることが想い合わされてよいであろう。しかもそこには、次のような注目すべき相違点のあることが、指摘せられている。すなわち、

法然が偏依善導一師を標榜し、その教学の基盤を善導教学に置かれたのと、蓮如が特に名号の意義を明らかにする為に、善導の六字釈をとりあげられたのとは、必ずしも同じ意味をもつものではない。例えば、蓮如は「雑行をすて、後生たすけたまへと一心に弥陀をたのめ」と、善導・法然の捨雜帰正の廃立を説く形式を用いられるが、法然の場合、雑行に対する正行は常に念仏であるのに対し、蓮如の場合は、後生たすけたまへと一心に弥陀をたのむ一念の信であって、そこに親鸞の信仰体験が明確に打ち出されている。故に蓮如の六字釈もまた、善導

の六字釈と同一ではなく、その間、法然・親鸞を通して展開した独自の特色をもつことを注意すべきである。

本書では、善導・法然・親鸞の独自の六字釈について詳説した上で、蓮如の六字釈は、衆生における帰依の信仰表現である南無と、如来の救済意志の表現である発願回向との関係について、そこに機法一体論を説くものであることを明らかにされている。そしてそこから、蓮如の六字釈は「南無の解釈において善導に近く、発願回向については親鸞に近い」点に、その独自性がみられることを指摘されている。機法一体論を特質とする蓮如の名号論について、その思想の淵源が『安心決定鈔』にあることは、常に指摘される場所であるが、先生はそれについて次のような注意を与えられている。『安心決定鈔』にみられる、主体的体験を無視した十劫安心の異端思想を孕むような超越的観念論は、覚如・存覚を経て蓮如に到る思想的伝統において、真宗的に内面化されたのであり、所帰の法が能帰の信の上に成就する関係を、六字釈の上に機法一体として明証した蓮如の立場は、覚如・存覚の伝統に基づきつつも、必ずしもそれと一つではありえなかった。蓮如が常に注意したのは、十劫安心の如き異義を生じ、信仰体験を常に主体的立場において語り、たのむ機と離れたたすくる法を観念的に思惟する立場を、きびしく誠めるところにある、と。

この指摘は重要であると思う。蓮如が『安心決定鈔』を尊重したことは余りにも有名であるが、徹底した現実感覚をもった実践的宗教家としての蓮如は、決してそれに全面的に信服したのではなく、その思弁的観念論に対しては厳正な批判を加えることを決して忘れてはいないのである。

第二章の信心論では、名号念持をもって教学の中心課題とされた蓮如教学の特質について、詳細に論証されている。蓮如における他力信仰の表現は、「後生たすけたまへと弥陀をたのむ」という簡明直截な命題をもって示される。この表現は、一般に蓮如の独創とされているが、本書においては、事実はそのようでなく、日本浄土信仰の歴史的表現であることを、次の点から論証している。すなわちそれは、源信の『往生要集』(第四大門正修念仏門)に、別時念仏の臨終行儀を明かすに当って、「仏引撰し給え南無阿弥陀仏」と念ずべきことが教えられていることの上に源流を見出し

うるものであり、それが法然の時代には一般化し、むしろ時代の浄土信仰をなす有力な言葉となり、殊に法然門下の鎮西義において、心存助給口称南無の提唱によって強調されたことを注意し、蓮如はその時代の言葉をそのまま受容しながら、その内容に親鸞的体验の内実を与えられたものであることを、指摘せられている。

すなわち蓮如は、「たすけたまえ」の表現に示される、戦国乱世の社会的不安・危機におびえ戦く当時の民衆の宗教的要求を媒介とし、民衆の言葉を依用しつつ、親鸞的体验を時代に生かすことに、終生の努力を捧げられた。その場合「仏助けたまえとたのむ」ことは、単に我々の宗教的要求としてのむのではなくて、あくまでも如来の本願招喚の勅命に媒介された信順の心であることを解明することが重要であった。そしてその如来の本願力に乗托して生きることを根本とする信心正因の立場は、その獲信における宿善開発に対する深甚の謝念から、自づから称名報恩として展開すべきものであることを明証することが、真宗教学顕正の偉業として果されたのである。そのように考えるならば、そこに『教行信証』の「信巻」に示された現生十種の益において、知恩報徳と常行大悲が正定聚不退転の具体的な内容を表わすものとして挙げられていることが、蓮如において継承せられ展開されているというように了解できるのではないであろうか。

本書では、その「たのむ」の意義に関する伝統的宗学の解釈につき詳細に論述し、そこから、蓮如の場合は、殊に如来の超世希有の能力が宗教的主体としての機を衝き動かし、発動してくる機の自発性が明らかにされていることを論証せられている。

それに関して、こゝで注意しておきたいと思うのは、親鸞の著作にみられる「たのむ」の語である。すなわち『教行信証』の「行巻」に明かされた名号釈には、帰命に帰悦帰税の熟語をあげて、「ヨリタノムナリ、ヨリカカルナリ」と左訓されており、更に他力釈には「斯の行信に帰命すれば撰取して捨てたまわざる故に阿弥陀仏と名づたてまつる」という領解について、「仰いで斯を憑むべし専ら斯を行すべきなり」と結ばれている。蓮如が「たのむ」と表わした

ものは。それと別のものではないであろう、そして最晩年の法語である『獲得名号自然法爾』の上にも、「南無阿弥陀仏とたのませたまひて迎へんと計らはせたまひたるによりて」という言い方が、唯一回ではあるが用いられており、しかもそれは法然から聞き習うたこととして表わされている。親鸞の場合、それは「たのませたまひて」とあるように、帰命の心それ自体が如来回向の心であることを明らかにするものであるが、蓮如においては、それがまさしく衆生の上に成就し、衆生がそれに感動し応答する心として表わされたものというべきであろう。故にそれは、『歎異抄』の語る「念仏もうさんとおもいたつこゝろ」と別なるものではなかったと思われる。

第三章他力信仰の自覚においては、蓮如において説かれた仏凡一体論は、存覚の『六要鈔』と『真要鈔』、殊に後者の伝統を承けたものであることを指摘し、仏心と凡心に関する宗学の解釈に基づきながら、その絶対矛盾の弁証法的統一は、凡心の自覚の深まりにおいて、それを否定契機として仏心の全現が自覚されることにあり、それを他にしてはあり得ないことが論証せられている。すなわち、仏凡一体と機法一体の関係については、不明瞭な点が多く、通常同義語として解釈されがちであるが、本書ではそれについて、次のように指摘されている。

仏凡一体は、衆生のわろき心・造悪不善の心によつては、成仏得道は不可能であるという徹底した自己否定を通して、如来のよき心・仏智こそが、貪瞋煩惱の凡心を弥陀たのむ一念の淨信たらしめる唯一のはたらきであることを示したものであり、それが「行者のわろき心を如来のよき御心と同じものになしたもう」ことである。

機法一体が凡夫往生の理由を示すものであるのに対し、仏凡一体は凡夫成仏の事由を表わすものといえる。その点から、機法一体は仏凡一体を俟って具体化されるというべきであり、両者は相資相成して、他力回向の信心を明らかにするものである。すなわち、名号の六字は形而上的超越的に機法一体の成就を示すものであるが、真に超越的なものは常に内在的でなければならぬ。所聞の名号は常に能聞の信となつて働き、造悪不善の凡心の心の中にこそ、仏心の働きが感じとられるのである。そこに機法一体が仏凡一体を成ずる相がある。

それとともに、超越的名号が内在的信心となって、仏心が凡心を同化する故、機においては後生たすけたまえたのむ一念の信心の発起となり、その信心において攝取不捨の願力を感じるのである。そこに、仏凡一体が機法一体を資ける相がある。

その点において、機法一体は、たのむ機からも、たすくる法からも一体を明らかにするものであるのに対して、仏凡一体は必ず機の側について表わされるという区別がある。すなわち、機法一体に成就せられた願心を、機法一体のままに信受するところに、仏凡一体がある。仏凡一体の自覚、それこそが仏心の最も主体的な体験であり、その内面的自覚的構造を示すものが、二種深信に他ならないとされている。

『御文』には、二種深信の用語を用いたり、善導の『散善義』の文を引用することはみられない。しかし、「阿陀陀如来のおおせられけるようは、末代の凡夫、罪業のわれらたらんもの、つみはいかほどふかくとも、われを一心にたのまん衆生をば、かならずすくうべしとおおせられたり」(四ノ九)「ただわが身はつみふかき、あさましきものなりとおもいとりて、かかる機までもたすけたまえるほとけは、阿陀陀如来ばかりなりとしりて」(五ノ一二)というのは、明らかに蓮如によって表明された二種深信である。それについて注意されるのは、蓮如の場合「猥漁りの御文」のように、機の真实性について、それを特に具体的現実在即して表わされていることであり、それとともに、それを人生一般即ち自己の立つ世界に転じて、所謂無常観と結びつけられたことである。それは、『歎異抄』後序に識された深信の祖語と還愚の祖語の関係においても窺われることであるが、蓮如の場合、それは極めて現実的状况に即して表わされていることが注目される。

本書では、それに関連して、機の深信自力説、獲信の因縁についての五重の義に関する宗学的解釈を詳細に考証されている。『御文』(二ノ一一)に獲信の因縁として説かれた、宿善・善知識・光明・信心・名号の五重の義は、『教行信証』の「行巻」に展開せられた両重因縁説にまで遡るものであるが、直接的には覚如の『口伝鈔』、存覚の『浄土見

聞集』に基づくものである。それらを継承する蓮如の場合、宿善の有無、善知識への値遇は、殊に教化における客観的条件として考慮されたものであり、そこには十劫安心と善知識だのみの異義の破斥という意図が、その背景にあったことを注意すべきである。

(二)

第三篇生活篇は、宗教と倫理の問題を、学問的課題の一つとして背負われた先生の学問・思想・信仰が、最もよく發揮されているところであろう。内容は「信仰生活の表現」と「社会生活」によって構成せられている。第一章「信仰生活の表現」については、(一)救済者である如来との関係にあらわれる縦の生活表現と、(二)一般世俗との関係にあらわれる横の生活表現が考えられるとして、それを次のように論証せられている。

如来の救済は、衆生における回心として成就するが、蓮如は一念帰命の信心について、明確な自覚を認めていた。それは、信心獲得・信心発起という信の出来事を語るのに、「ひとたび」の語を多く依用していることよって知れる。親鸞は、救済の確実性とその現実的自覚を現生正定聚論として開頭したが、それを承けて、蓮如は、正定聚と滅度について、平生業成ということをもって正定聚の意義を高調した。平生業成の思想は、覚如の『改邪鈔』に始まり、存覚の『真要鈔』によって裏付けられたものである。ただそこで問題になるのは、平生業成説の重点は、彼土の益としての滅度にあり、現実的救済よりも未来的救済の性格を多分に秘めていることである。蓮如が後生の語を来世の意味で頻繁に用いられたところには多分に未来主義の傾向がみられ、その点において、覚如・蓮如の二師の思想は、親鸞のそれとやゝ異なる性格をもつことは否めない。そこには時代のもつ歴史的必然性が考えられなければならないのであろう。

親鸞の場合、滅度は任正定聚という自証の内面に、必至滅度の確信として開かれるものであり、現実的救済は現生における正定聚不退転のところにおいて、すでに成就している。しかし、それは覚如において、正定聚と滅度が不体

失往生と体失往生の関係として、対立的に捉えられ、截然とした二益思想をもって表わされるに至り、それが蓮如にまで継承されるに至ったといわれる。本書においても覚如・存覚・蓮如の立場は、親鸞の現実的な救済観を平面化し、未来主義的色彩を強めたものとして考えられているが、ただそれについては慎重な吟味が必要であることを、次のように総括されている。蓮如の立場は、親鸞の教学を逆転せしめたものとする一般的な了解は、必ずしも妥当な見解ではない。蓮如の教学が、親鸞に還ることをその主動的傾向としてもちつゝ、他面において真宗教学の基礎を固定した覚如・存覚の影響を受けたことは勿論であるが、それとともに室町期の不安な社会における民衆の切実な願いと、その願いに対応していった蓮如の上には、人間の思想が歴史に依って作られるという側面のあることを見逃してはならない。むしろ、臨終来迎が重視された時代において、平生業成を積極的に主張し、滔々たる未来信仰の流行する中に、親鸞の現実的救済を高調せられた労苦をこそ、謙虚に評価すべきであると。

蓮如の發揮説とされるものに、報恩称名がある。報恩称名の思想は、『御文』の全体を通じて常に表わされているものであるが、それは、その獲得が至難である一念帰命・平生業成の確信を賜わったことの慶びから来る当然の帰結である。その伝統は、親鸞の現生十益に説かれた知恩報徳、常行大悲の益に淵源すると考えられるが、殊に明らかに平生業成を創唱された覚如に基づくものである。すなわち、親鸞にあっては、称名念仏は殊更に報恩行として限定されることはなく、往生の大道として救済の因をそこに見出されたが、蓮如においては、正定業の念仏なるが故に、それは報恩の念仏になるべきものであることを、冥加の思想とともに極めて積極的に強調せられた。それが親鸞の称名正定業の立場を否定したものでないことはいうまでもなく、むしろその意味を、念仏の信者に回向せられた使命感として、更に積極的能動的に展開されたものであると了解すべきものであろう。

第二章「社会生活」は、教団・教化論というべきものであり、稲葉先生の本領がもっともよく表わされているところであるといえる。

およそ教団は、信仰を紐帯とする協同体であり、如來の教団として御同朋御同行の世界を開くものでなければならぬ。そこでは自信教人信という宗教的実践を通して、信仰を世俗に媒介する媒介契機としての生きた教学の確立が要請せられる。もし教学がなければ、教団と雖も世俗的団体への墮落の危機を常に孕むものとなり、教団の自己目的化という状態に顛落してゆかざるを得ないことゝなりかねない。そのことは、晩年における山科本願寺建立によって本願寺中心の教団化を辿った蓮如自身が、最もよく知悉していたところである。蓮如には、世間と闘う姿勢は殆んど見られず、あくまでも内心に深く仏法を蓄え外相には王法を本とせよと教え、世間との摩擦・相剋を極力抑制し、自らの内面生活において信仰の本質に徹底すべきことを論している。その精神を示す掟は、三ヶ条・六ヶ条・八ヶ条等、種々の内容をもっており、神祇崇拜に立脚する権力者や社会的風俗との妥協が窺われるが、法然が叡山からの弾圧に対応して七箇条制誡を掲げたように、そこには組織的体制をもつに至った念仏教団に対する蓮如の深い配慮があったことをみなければならぬ。真宗教団人のしるしである掟は、教団人が神道・聖道門など、他の宗教に対する態度を規定するものであるとともに、教団人の社会生活における基本的態度を提示するものである。前者について殊に問題になるのは、本地垂迹思想である。『御文』における本師本仏思想は、諸神諸仏の本懐は偏えに引入願海にあることを明らかにしようとするものであり、その勧め方は、(一)諸神諸仏ともに六字の中に撰在するものであるから軽視してはならないとして、(二)弥陀一仏に帰すべきことを強調する点にみられる。そこには徹底的な真偽偽批判を展開、神祇不拜の立場を表明した親鸞とは異り、諸宗との妥協的態度がみられることは否定出来ないであろう。それは、教団人の社会生活における基本的態度を教誡した掟の上にもみられるものであり、(一)国法による守護地頭を疎略にしてはならないこと、(二)一般道徳として王法為本・仁義為先を標榜したことによって知られる。そこには、蓮如の教団に対する細心の配慮があったこと、その苦心の跡を思わずにはおれない。すなわち、親鸞↓寛如↓蓮如による教団体制の確立に伴って、そこに生活規定の教条化が必要となることは不可避的であるが、教条は規範的立場に立ちつゝ、それが究

極的に志向するものは、そうせずに居れないという自発的にして、しかも法爾自然の道德生活の現成にある。そこに求められる宗教生活における倫理の二重性について、本書では『無量寿経』の悲化段に基づいて、次のように論証せられてゐる。第十八願について三信十念は弥陀の招喚を表わし、唯除の文は釈尊の發遣を顯わすというのが、基本的な了解である。前者の攝取の願心を明らかにするものが、『無量寿経』では上巻に説かれた如来浄土の因果と、下巻の前半に示された衆生往生の因果であり、それに基づく後者の釈尊の悲化を顯わすものが、下巻の後半に開かれた悲化段・智慧段であることも周知のところである。宗教生活における倫理の二重性は、まさしくその悲化段において示されるものである。すなわち、倫理から宗教への媒介性を説くのが三毒五惡の教説であり、宗教から倫理への媒介性を示すのが自然法爾の行としての五善である。そして、両者は相互に媒介し合うことによって、その意義を十全に發揮するものとなる。本書においてはそれが、蓮如によって示された王法と仏法の關係でなければならないことが強調されている。

む す び

上来、三百頁を越す大著である『蓮如上人の教学』の粗雑な覚書という態でもって、本書の内容の極く一端について窺ってきた。それは、私自身が蓮如教学の特質について、従来、殆んど何事をも理解しえていないことによるが、それにもかかわらず、先生の学風を窺い、その学恩を偲ぶ縁として、敢て本書を採りあげたのは、次のような理由による。一つは、始めに記したように、本書は、先生がもっとも意欲的であった壮年期に、その精魂を傾けて著わされた優れた研究業績であるという点である。そして、いま一つは、本書を読み返すことによって、改めて先生から蓮如教学についての御教示を賜りたいという私自身の密やかな願いによるものである。今、兎も角も本書を改めて読み終わり、それと併せて他の二三の文献にも眼を通す機会を恵まれ、多大の啓発を蒙ったことである。

森龍吉氏は『蓮如』のはしがきの冒頭を、次のように書き起している。

本願寺教団は数多い既成仏教教団のなかで今なお活火山である。近代の一世紀に、東西両派は近代化と改革をめぐって、世人の注目を引く爆発を交互にくりかえしてきた。その噴火のなかで、教団は「親鸞教団か、蓮如教団か」と問われることがたびたびあった。それほど蓮如の存在は教団内で大きく、かつ重かった。

今世紀のはじめ、歴史学と哲学が直接親鸞に迫る道を開くまで、教団人は開祖親鸞に中興蓮如のフィルターをとおして接する習慣を捨てきれなかった。近代以前の蓮如は久しく真宗王国の主宰者であり、封建教団のシンボルであった。

確かにここに記された通りであると思われるが、近代の蓮如観の大勢は、そのような蓮如に対して極めて批判的である。蓮如は、惣村を結集して自立化をはかる農民大衆を門徒化して教団を拡大したが、他方王法為本を唱えて封建領主との摩擦の緩和をはかり、また一門一家を主要門徒間に配置して本願寺中央集権化をはかったというのが、歴史学者の一般的な見方であり、親鸞において願生道の積極性を明らかにするものであった「即得往生〓住不退転」の思想に対して、正定聚と往生を分離し、往生を命終わる時、極楽に生まれ変わる時に実現すると了解したのは、親鸞教学から一歩後退したものと考える他はないというのが、大方の教学者の見解のようである。そのような解釈は、恐らく誤っているとはいえないであろう。そのことを否定する気持ちは持ち合わせていないが、今回、『蓮如遺文』および本書を始めとする二三の参考文献を読むことよって改めて考えさせられたことは、次のようなことである。

蓮如は、時代の民衆の苦悩を身をもって体験し、社会および教団が体制化してゆく時流に巻き込まれることなく、真に一人の念仏の信者が生まれることを願って生き続けた、苦勞人であった。そのすべての面において全く異質であることを感じながらも、しかもなお、そこに深く共鳴せずに居れないもの、われわれの魂を激しく揺り動かす強靱な精神がそこにあることに心惹かれたことである。蓮如においては、教学も信心と同様、内心に深く蓄えられるもので

あり、称名報恩としてはたらく信心がいかに人々の上に獲得されてゆくか、その筋道を細心の配慮をもって、平易に力強く説き明かしてゆくこと、その一点に向けてすべてを燃焼し尽してゆくことこそが、唯一の問題であったといえるであろう。もっと端的にいえば、『浄土和讃』の巻頭に掲げられた

弥陀の名号となえつつ

信心まことにうるひとは

憶念の心つねににして

仏恩報ずるおもいあり

という一首の和讃の意を、龍樹以来、浄土教の基本的立場として伝統されてきた信心正因・称名報恩という標幟として掲げ、それによって真宗再興の志願を人々の胸底に灯し続けていったのが、蓮如であったというべきであろう。ここに視座を置いてみるならば「後生たすけたまへとたのむ」という、違和感乃至抵抗感を感じる言葉も、生死の一大事を如来に全托して生きるべきことを教えられたものであり、それが生活の上に具現せられてゆくべきことを指示する信心正因・称名報恩の信心こそは、究極のものであることを告げられたものと了解出来るようである。その点からすれば、蓮如の思想的研究は、『御文』とともに『御一代記聞書』が重視されるべきであり、本書において解明された『教行信証』・『六要鈔』等との関連性は勿論のことであるが、『和讃』・『御消息』等との対応性において、その特質を注意する必要があるように思われる。

稲葉先生の学恩を偲ぶ意から、先生の『蓮如上人の教学』を披閲することにより、御教授頂いたこと多大であるが、ここで改めて思うことは先生の学問の厳密性である。それは、すでに先生にとつての処女作の論文である「カントの図式性に就いて」の上にもみられるものであり、原典の忠実な解読という基礎的訓練が、その資糧位としてあるといべきであろう。しかし、それ以上に、先生の学問にとつて重い比重を占めているのが、宗学院時代における成徳院住

田智見先生の薫陶であったことを考えない訳にはいかない。それは、本書において、宗学についての蘊蓄が余すところなく駆使せられ、真宗学における重要な基本的術語概念についての確な解釈が下されていることの上に表われている。先生は常々、伝統的宗学が訓詁的学問として軽視され無視されることに對して、厳しく批判せられた。そして、綿密周到な宗学の宝庫、遺産を謙虚に学び、それを基礎として真宗学の上に活用すべきことを、絶えず教示せられた。それは、住田先生が厳しい自戒の分を守って、教学の上で中正の立場を貫徹せられたのに対して、稲葉先生の場合には、優れた近代的知性の人として、現代の課題である知性と信仰の問題、信仰と道德の關係についての説明を推求することを通して、真宗学を展開し徹底するという方向が顕著であることによって知られる。

学生時分、学としての真宗学の意義が容易に判らなかつたため、真宗学は親鸞教学の正当性を弁証する学であるという先生の御教示に対しても、素直にそれを受容することが出来なかつた。むしろそのことに抵抗を感じ、先生の御賛同を充分に得ることが出来ないままで、真宗学の意義を尋ねながら、私は私自身の道を辿ってきたが、その路上において、ようやくにして先生の御教示に領けるまでに至り得たことを思う。そして今、改めて私自身の脳裡に去來するのは、真宗学の近代化ということとともに、近代化ということの意味を根源的に問い質すポスト・モダンイズムというところが、これからの真宗学にとっての一つの重要な課題となるのではなからうかということである。私は先生の学風を真宗学の近代化と表わしたが、先生の立場はむしろ軽率な近代化ということを否定的・批判的に問うことにある。たというべきであるかも知れない。それがこの貧しい追悼文を書くことによって、先生から改めて頂戴した課題である。